

ANTROPOLOGÍA MIMÉTICA Y ARQUITECTURA

Jaime Gutiérrez Victory

Doctor en Historia medieval por la Universidad de París X-Nanterre. Profesor de la Escuela de Arquitectura, UCR

RECIBIDO: 30-06-08 • APROBADO 27-09-08

RESUMEN

Este artículo identifica tres periodos distintos en la confrontación de las teorías de la Antropología Mimética del Prof. René Girard con la arquitectura religiosa occidental. Se pone de manifiesto la necesidad de consolidar de nuevo los instrumentos sociales que permitan resolver las rivalidades conflictivas de la humanidad.

Palabras claves: Historia • Arquitectura • Antropología mimética • Arquitectura religiosa • Violencia.

ABSTRACT

Three distinct historical periods can be identified in the confrontation between the theories of mimetic anthropology espoused by Prf. René Girard and western religious architecture. The need to consolidate anew the social instruments that allow the resolution of humanity's conflicts and rivalries is made manifest.

Key words: History • Architecture • Mimetic anthropology • Religious architecture • Violence.

Yo soy universitario. Yo reflexiono, yo escribo mi reflexión. Comparto con mi sociedad el producto de esa reflexión y... ¿Qué? ¿Para qué? ¿Qué me gusta y qué me sirve?

La dimensión universitaria que me es más satisfactoria es la de la reflexión. La del libre pensar. Y en eso creo no equivocarme cuando digo que

la universidad pública costarricense es uno de los últimos territorios libres adonde el individuo puede dar rienda suelta a su imaginario sin tener que estar al acecho de factores materiales y mercantiles para justificarlo. Y, seguidamente, forjarlo mediante un proceso de experimentación, de deducción, y de verificación, para producir... ¿una identidad?

¿Que se pretende emplear como ejemplo y como instrumento de enseñanza? ¿Que lleve con ella lo mejor de esos dos mundos, la poesía y la ciencia?

El proceso no es final en este punto. Es necesaria la difusión de ese pensar o el producto de ese meditar. Es parte del ser universitario. No se trata de vivir en una torre de marfil, clausurada, estética, estéril. La proyección de las ideas hacia el grupo humano que las suscita para su posible beneficio, se convierte en uno de los componentes de la ecuación y un imperativo en este quehacer. Debemos contar con instrumentos eficaces y creativos de divulgación a fin de poder llevar a bien nuestro cometido. Entre la gama de instrumentos de los cuales gozamos están las publicaciones especializadas o no, que pueden dar a conocer nuestro trabajo. La revista *ESCENA* de la Universidad de Costa Rica es una de esas herramientas de comunicación.

Y en esta ocasión, me ofrece el espacio para llevar a bien una meditación sobre la arquitectura, la historia y la antropología. Así, yo, con la historia cuento un cuento, con la arquitectura le doy abrigo, con la antropología trato de entender. De esta última, se trataría de la nombrada antropología mimética, tal y cual es formulada por su máximo representante y teórico, el señor René Girard. Es el campo fértil de la cultura y veremos cuán sorprendente pueden ser sus orígenes, pues de eso se trata en parte aquí.

René Girard nace en Aviñón, Francia, en 1923, y cursa sus estudios en una Francia sumida en la Segunda Guerra Mundial. Alumno de la *École Nationale de Chartes*, en París, buscó nuevos horizontes en los Estados Unidos adonde acabó su doctorado en la Universidad de Indiana, en 1950. Hizo carrera en la enseñanza y la investigación en las universidades de Duke, en la de John Hopkins, en la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo, en el Bryn Mawr College en Pennsylvania, y en la universidad de Stanford adonde fue docente desde 1981 hasta su jubilación en 1995.

En lo que él ha llamado la antropología mimética, propone una teoría vasta sobre el comportamiento humano en las sociedades arcaicas y su proyección

hacia el presente, mediante estudios de los mitos y de la literatura. Afirma que el ser humano construye su identidad a partir de la *imitación* y de la *apropiación*, como hace el neonato con el mundo que lo rodea. Aprenderíamos hasta nuestro deseo de la imitación de otro, de nuestro prójimo, tomado como modelo. Es decir que *“no existe el deseo auténtico, y todo deseo pasa por los otros o los demás”* (Girard, 2004:59). *“Nuestro deseo viene de los demás. Él es eminentemente social...”* (Girard, 2001:18). Esta dinámica designada como *“mecanismo mimético”* engendra todo un proceso fenomenológico *“que comienza por el deseo mimético, continúa por la rivalidad mimética, se exaspera en crisis mimética o sacrificadora y acaba por la resolución del chivo expiatorio”* (Girard, 2004:61). En esta cita, el autor nos explica los mecanismos que regularían el comportamiento humano: una vez establecido el motor, el de la imitación deseante (*“imitation désirante”*), fundamenta el de la rivalidad mimética, nacida de una fricción entre el que desea y su modelo pues

“desde, que deseamos lo que desea un modelo suficientemente cercano a nosotros en el tiempo y en el espacio, para que el objeto codiciado por él pase a nuestro alcance, nos esforzamos en arrebatarle este objeto y la rivalidad entre él y nosotros es inevitable” (Girard, 2001:18).

El proceso de exacerbación se acentúa pues el deseo común queda y se intensifica en ambas partes

“los hombres son expuestos a un contagio violento que desemboca a menudo en ciclos de venganza, en violencias en cadena que se parecen todas de toda evidencia puesto que se imitan todas... el verdadero secreto del conflicto y de la violencia es la imitación deseante, el deseo mimético y las rivalidades feroces que engendra” (Girard, 2001:24).

La crisis mimética vendría a ser una en la cual se expresan todos los sentimientos de violencia, de rivalidad y de conflicto de los cuales es capaz el ser humano

“los dos grupos están separados, pero no cesan de observarse y desde el momento en que uno desea un objeto, el otro se apresura

en imitarlo; luego, hay dos deseos en lugar de uno solo, forzosamente rivales puesto que tienen el mismo objeto. Por doquier, la imitación es el motor de la rivalidad" (G., 2004:72).

Girard observa, además, que el objeto de deseo llega a desaparecer como parte del mecanismo, para que permanezca nada más que el deseo de los participantes, que se convierten en *dobles*.

"El objeto desaparece en el fuego de la rivalidad: la única obsesión de los dos rivales consiste luego en vencer al adversario más que en adquirir el objeto; éste se vuelve superfluo, un simple pretexto a la exasperación del conflicto" (Girard, 2004:62).

La rivalidad se derrama contagiosamente a su alrededor, con los rivales cada vez más parecidos. Girard encuentra en la historia de Caín y Abel una ilustración de su teoría, subrayándole los aspectos miméticos: *"Hay también un elemento de envidia en el asesinato de Abel por Caín, y la envidia es la rivalidad mimética"* (Girard, 2004:73-74).

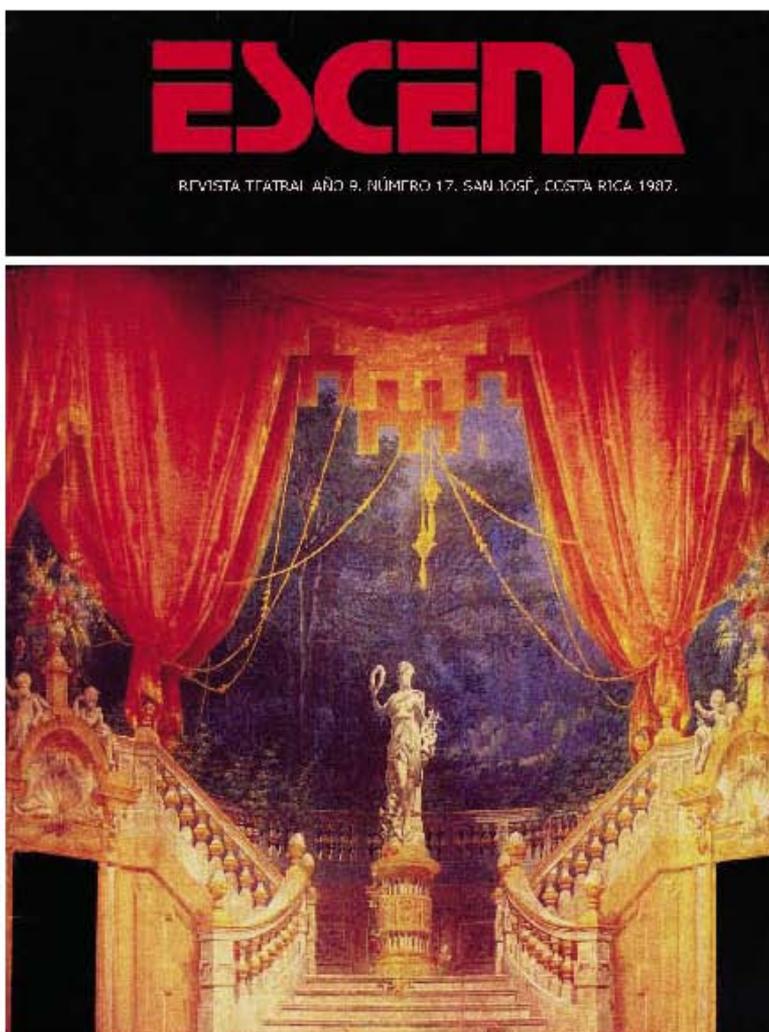
Ahora se pone en evidencia la situación: es un conflicto exasperado, que necesita resolución.

"Cuando la máquina mimética funciona en la reciprocidad violenta, en una doble imitación, ella acumula energía conflictiva que, seguramente, tiene tendencia a verter de todos lados; a medida que se avanza, el mecanismo atrae cada vez más, miméticamente hablando, a aquellos en la cercanía: si dos personas se disputan por el mismo objeto, este último aumenta de valor a los ojos del tercero que contempla esta rivalidad; seduce cada vez más a individuos alrededor de él. Cuando la atracción mimética del rival

se amplifica, el objeto del conflicto tiende poco a poco a desaparecer: es desgarrado, despedazado, destruido en la camorra de todos los rivales. Como lo he dicho ya, para que la mimesis se transforme en puro antagonismo, es necesario que el objeto desaparezca o pase a un segundo plano. Cuando esto ocurre, los dobles proliferan, y la crisis mimética se extiende y se intensifica progresivamente.

Es lo que el gran politólogo inglés Hobbes ha señalado y llamado la lucha de todos contra todos" (Girard, 2004:75-76).

A esta altura, la tensión es insoportable, los individuos están sumidos en una guerra de nervios y es necesario un mecanismo de salida de esta situación insostenible.



“La única reconciliación posible –el único medio de interrumpir la crisis y de salvar a la comunidad de la auto destrucción– es la convergencia de esta cólera y de esta rabia colectiva hacia una víctima designada por el mimetismo mismo y unánimemente adoptada. En la locura de la violencia mimética un punto de convergencia aparece, bajo la forma de un miembro de la comunidad que pasa por ser la causa única del desorden. Es aislado y finalmente masacrado por todos. No es más culpable que otro, pero la comunidad entera está persuadida de lo contrario. El asesinato del chivo expiatorio concluye la crisis ... El mecanismo del chivo expiatorio canaliza la violencia colectiva contra un miembro de la comunidad escogido de manera arbitraria y esta víctima se convierte en el enemigo de la comunidad entera, la cual in fine se reconcilia” (Girard, 2004:76 y 2001:61–62)).

Vemos aparecer este elemento primordial del mimetismo de Girard y que es la válvula de escape: el chivo expiatorio. Este será el tema de uno de sus libros importantes y la piedra de fundación de su teoría sobre la cultura, pues es el chivo expiatorio que fundamenta el “crimen fundador” que según él está a la base de la civilización. En esto, el asesinato del chivo expiatorio por la violencia es el principio de la expulsión de la violencia por ella misma, pues un crimen resuelve el conflicto y es esto lo que está en la base de todas las sociedades humanas: *“Se trata de una pena de muerte unánime, una manera de unir la comunidad cuando no existe todavía ni poder central ni sistema judicial para contener el mimetismo conflictual”* (Girard, 2004:47; también, 1982:275). Por ende, la comunidad unida debe generar los mecanismos apropiados para continuar gozando de la reconciliación. Para esto inventa el ritual. Con la inmolación ritual de la víctima *“se trata de repetir la crisis mimética que conduce espontáneamente al mecanismo de la víctima única. Con la esperanza de que esta repetición del mecanismo reiterará su poder de reconciliación”* (Girard, 2004:77). Con este fin, para *“impedir los episodios de violencia mimética imprevisibles y frecuentes, las culturas organizan momentos de violencia planificados, controlados, dominados, en fechas fijas, y ritualizados”* (Girard, 2004:83). El autor se preguntará sobre lo que constituye un sacrificio en las religiones arcaicas y se contestará que *“es un esfuerzo para renovar*

los efectos reconciliadores de la violencia unánime sustituyendo una víctima de repuesto al chivo expiatorio inicial” (Girard, 2001:75). Así se constituirá el panorama del rito, de lo religioso, del clero y, finalmente, de la cultura y de la identidad: *“...entonces lo religioso es primero, y lejos de ser una farsa irrisoria, es el origen de toda cultura. Y la humanidad es hija de lo religioso”* (Girard, 2004:84). Es importante remarcar que según su teoría, no es una humanidad iluminada que crea la cultura: *“...el clero no puede preceder la invención de [ella]”* (*Ibid.*). Es el mecanismo de expiación el que dio pie al ritual compensador y toda la gama de posibilidades que ofrece esta compensación va a ser lo que llamamos la cultura. Girard ve en la historia de Caín lo esencial:

“ella revela que Caín es el fundador de la primera cultura, a pesar de que el texto no menciona ningún acto de fundación específico... La cultura bajo sus diferentes aspectos, emerge de este asesinato proto-ritual: fuera de la institución legal, la Biblia dice que a partir de Caín y de su raza, nacen la domesticación de los animales, la música y la técnica (Génesis 4, 20–22) (G. 2004, pp. 84–85).

En una extensión de la antropología mimética, podemos ir a observar las manifestaciones arquitectónicas de estas religiones o culturas arcaicas, basadas sobre el sacrificio, en el cual cabe señalar que no es como ofrenda que este último está concebido sino como renovación y expiación de una violencia primordial.

El espacio de sacrificio de la Antigüedad, en sus aspectos generales, es un espacio a cielo abierto, con el altar o los altares sobre plataformas o explanadas. Las divinidades están contempladas en un reino superior, ya sea a lo alto, en los cielos, o en un aquí abajo no humano, con el humo del sacrificio llevándose la ofrenda a la morada de los dioses. No tenemos mucha evidencia en los tiempos anteriores a la historia pero es evidente, por ejemplo, en los templos mesopotámicos más antiguos. Por ejemplo, en la celda abierta del templo blanco de Uruk de alrededor del 3200 a.C. y en los espacios de culto abiertos de las explanadas y los muros ovalados que las circundan del templo de Kafadjé, hoy día

de Hafaga, en Irak, propios a los banquetes sagrados que ahí se practicaban, del 2700–2600 a.C., durante la época de las dinastías arcaicas. La fórmula estándar será alcanzada con el zigurat de Ur de alrededor del 2100 a.C., con el acceso complejo que se le supone pues el templo alto no pudo ser reconstituido a causa del estado ruinoso en el que se encontraba al momento de la reconstrucción. Más tarde, durante el final del segundo milenio, encontramos una fórmula similar con el zigurat de Choga Zambil, antigua Al–Untash–Napirisha, durante el florecer de la cultura elamita bajo el rey Untash–Napirisha (1340–1300 a.C.) de la dinastía de los Ighalkides, aun y cuando las instalaciones del culto no están en el edificio mismo, sino en la explanada delante de la fachada sureste, a cielo abierto.

Cabe mencionar el perfil externo del primer templo de Jerusalén, de la época de la monarquía unificada, durante el reino de Salomón (970–930 a.C.), con el gran altar situado a la derecha de la gran escalinata que llevaba a los recintos sagrados: este era un altar cúbico con cuernos, a cielo abierto.

En cuanto a los asirios, se conoce el palacio del rey Sargón II, Khorsabad, antigua Dûr–Sharrukîn, la ciudadela del rey, del 717 al 706 a.C., en el cual el zigurat de culto estaba incorporado al palacio.

En la ciudad de Babilonia durante los reinos de Nabopolasar (626–605 a.C.) y de Nabucodonosor II (604–562 a.C.) en la breve época neo-babilonia, se conoce la gran torre, el zigurat o *Etemenanki* (la “Casa que es los cimientos del cielo y de la tierra”) de la cual queda poco pero que pudo ser reconstituida gracias a una tableta cuneiforme del museo del Louvre, fechada del 229 a.C. y de la narrativa de Herodoto, quien pretendía haberla visitado alrededor del 450 a.C. De los espacios de culto hay poca mención pero visto que la fórmula arquitectónica de estos pueblos se mantiene estable, se puede concluir a la semejanza de todos estos.

Del último de los grandes palacios de los reyes persas aqueménides, el de Persépolis, que va del siglo VI al IV a.C., conocemos las grandes explanadas, pero no hay mención de los lugares de culto o de

los altares. Los relieves de las escalinatas representan sobre todo los pueblos sumisos, entregando los objetos y los animales de su tributo.

Si debiésemos ver del lado del río Nilo, en África, se percataría uno de que los egipcios parecieran estar más interesados en la vida del más allá y las referencias a sus lugares de culto y los ceremoniales allí practicados son escasas. Sin embargo, existen algunas que nos muestran que los espacios de culto eran parecidos: largas explanadas dentro del recinto sagrado de los templos, dedicadas a los sacrificios, que indican hecatombes importantes. Lo vemos en los templos solares de Abusir de la V dinastía (2500–2350 a.C.) dedicados al dios Horus. También lo apreciamos tiempos después en los espacios dedicados al sacrificio en el gran templo de Atón en la ciudad nueva de Tell-el-Amarna, del episodio monoteísta de Amenofis IV o Ajenatón (1353–1337 a.C.) de la dinastía XVIII del Nuevo Imperio (hacia 1550–1069 a.C.).

Las culturas mediterráneas cretense y micénica, una, la talasocracia de la isla de Creta, la otra, la indoeuropea militar y patriarcal de la península balcánica, hoy día Grecia, de la segunda mitad del segundo milenio antes de Cristo, no nos dejan trazos importantes de sus lugares de culto. Nos impresionan por la complejidad de su arquitectura (los muros ciclópeos de Micenas, Grecia o el palacio/laberinto de Cnosos, Creta) pero los santuarios son de dimensiones reducidas. Aquí se privilegia sobre todo el espacio común y colectivo del Megarón o los recovecos profusos de la arquitectura insular.

En lo que concierne en los espacios religiosos helénicos del milenio siguiente, adonde el templo se dice escultórico pues, percibido en redondo (360°), estamos confrontados al hecho de que los romanos intervinieron posteriormente en la región, dejando su marca. Sabemos de los sacrificios de ellos, atestiguados por los escritos célebres de Homero, pero los espacios de las inmolaciones se confunden con las disposiciones romanas. Sería superfluo pasar una lista de todos los sitios conocidos, pero es importante destacar los templos todavía en pie de Poseidonia–Paestum (Italia): la dicha “Basílica” del 550 a.C. y el templo

de Hera II o de Poseidón del 460 a.C., así como el templo de Zeus Olímpico, en Olimpia, del 480 a.C. pasando por la Acrópolis ateniense, con sus templos y tesoros. También por los templos de Sicilia, Agrigento o Segesta, por ejemplo, por los edificios religiosos del siglo IV a.C. como el famosísimo Artemisión de Éfeso, para llegar a los templos helenísticos, como la gigantesca construcción del santuario de Apolo en Didima, en la Magna Grecia, hoy día Turquía, de Dafnis de Mileto y Paionios de Éfeso, hacia el 313 a.C. Todos presentan características espaciales semejantes: los lugares de sacrificio, se entiende, estarían fuera de los edificios, en los espacios circundantes.

Estamos mejor documentados acerca de la arquitectura de los romanos en cuanto a los espacios de sacrificio: desde el templo de Júpiter Capitolino del 509 a.C. pasando por los templos republicanos, los arcaicos de Saturno y de Castor y Pólux en el foro romano; los del área arqueológica de San Omobono en Roma de tiempos de las guerras latinas; los de la iglesia de *San Nicola in Carcere*, construidos durante las guerras púnicas, así como los de Largo Argentina, Roma, que van de finales del siglo IV (o principios del III) al siglo II a.C.; el templo redondo del Foro de los Bueyes, siempre en la ciudad de Roma, de finales del siglo II a.C. atribuido a Hermodoro de Salamina, siendo el segundo templo en mármol de la ciudad, y el de Portunus, de principios del siglo I a.C., en el mismo sitio; los importantísimos edificios del pórtico de Metelo, concebidos a partir del 146 a.C. (posteriormente denominado como el pórtico de Octavia), adonde se encuentra el primer templo de mármol de la ciudad, el de Júpiter Stator, para citar algunas de las construcciones de la República romana (509–27 a.C.), todas con sus altares situados delante del edificio. La concepción arquitectónica es similar en lo que concierne a los templos imperiales posteriores, de los cuales hay que mencionar los que se encuentran en los Foros Imperiales (el Foro de Julio César, el de Augusto, el de Vespasiano, de Nerva y de Trajano), y tantos otros de épocas posteriores, los de Adriano, los de

Antonino Pío y los de la dinastía de los Severos, en Leptis Magna, en África, hasta los anteriores al advenimiento de la legalización del cristianismo en el 313 con el Edicto de Milán. En todos ellos, la arquitectura, ya sean *aedes* y bosquecillos sagrados, templos y pórticos, sirven de fondo escenográfico a un sacrificio ejecutado al aire libre, como son desde el puro principio.

En sus rituales, los romanos raramente practicaron el sacrificio humano, pero existen pruebas de que existió. Del calendario romano sabemos que las Vestales, en las procesiones del mes de mayo, en la fiesta de los Argea, lanzaban maniqués de mimbre en el Tíber como sacrificio de purificación: un chivo expiatorio. Además, en momentos de gran peligro, enterraban vivas una pareja de griegos y de galos en el Foro Boario, como ocurrió en el 228 a.C., durante la primera guerra púnica; en el 216 a.C., en el momento de la derrota romana en la batalla de Cannae y en el 114 a.C. (Scheid, 1998:158-159).

Según la periodización que se puede establecer a partir de las teorías de Girard, el segundo momento de cambio paradigmático aparece con el advenimiento del cristianismo, que continúa los principios anti-miméticos predicados por la *Biblia*. Pues, para Girard, la enseñanza veterotestamentaria dada durante el período de las sociedades sacrificadoras arcaicas es fundamentalmente contra el mimetismo: lo cita particularmente en lo que concierne los mandamientos del Decálogo, revelado a Moisés. Sobre todo los últimos seis y, principalmente, el último mandamiento: “No codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo” (Éxodo 20, 17).

Con la llegada de Jesucristo, este principio se verá confirmado pero de manera única. Es un momento decisivo para la humanidad pues el Cristo se va a revelar como la víctima emisaria, ya no culpable como se establecía para el chivo expiatorio, sino inocente. Satanás, como el tentador

mimético, el engañador, caerá como un rayo (uno de los títulos de Girard) pues será revelado el mecanismo expiatorio a través de la Cruz. La dinámica sacrificadora se revela ineficaz pues *“...la víctima no es culpable, ella no tiene entonces el poder de absorber la violencia”* (Girard, 2001:103). En esto,

“la secuencia cristiana representa el momento adonde el hombre se libera de la necesidad de recurrir a la inmolación de chivos expiatorios para concluir los conflictos y las crisis comunitarias, el momento adonde el hombre toma conciencia de la inocencia de estas víctimas” (Girard, 2004:20).

Esta toma de conciencia es lo que Girard llamará la conversión. Convertirse correspondería a descubrir que *“nosotros somos perseguidores sin saberlo”* (Girard, 2004:106), es *“conocerse a sí mismo como perseguidor”* (Girard, 2001:99), es decir, tomar conciencia de que todos matamos al inocente, de que somos cómplices en su persecución. El chivo expiatorio de Girard aquí ya no es víctima culpable sino víctima inocente, obligando a los sacrificadores a reconocer su parte en la violencia colectiva e individual y estableciéndola como universal. Es reconocer que cada uno de nosotros está en el mismo aprieto, que como humanidad somos violentos, que ceder a la violencia es el principio de lo humano y que en esto somos los seres de la Caída (Girard, 2001:140). La consecuencia de este reconocimiento

es que *“no tenemos que comprometernos en rivalidades miméticas perpetuas. No tenemos que acusar a nuestro prójimo, podemos aprender a perdonarlo”* (Girard, 2004:141). Esta será la dinámica necesaria para desarmar lo que se arrastraba desde tiempos inmemoriales. *“Para que la verdad antropológica sea descubierta, la Cruz es necesaria. Es el don del Espíritu: solo la Cruz puede hacer aparecer la inocencia de la víctima, haciendo descender el Espíritu sobre los discípulos”* (Girard, 2001:99). La Resurrección se convierte, entonces, en la fuente de todo desengaño (2001:101) pues revela los mecanismos violentos a los cuales estábamos supeditados. La Cruz y la Resurrección son los fundamentos de esta revelación, de esta toma de conciencia.

Así pues, debemos interrogarnos sobre el fin y la función de este nuevo espacio de sacrificio: en una ceremonia canibalística, al comer de la carne y al tomar de la sangre de la divinidad encarnada, nos transfiguramos en ella. Identitariamente, nos convertimos en ella: estaríamos deificados. El rito debe, entonces, operarse en un recinto adecuado a su dinámica: la santificación ocurre en el seno del ser humano, en su corazón, para ser precisos. Por ende, el espacio no puede ser a cielo abierto. El espacio religioso cristiano es, entonces, un espacio cerrado propicio para el recogimiento, (con reminiscencias de otros espacios cerrados, los de las

religiones de misterio, como la de Mitra o las de Eleusis), en el cual el rito ocurre en el interior del edificio, como la santificación en el cuerpo del fiel y en el corazón, sede de su voluntad: la basílica cristiana, con un juego de volúmenes interno que converge hacia el santuario, coronado, a su vez, por una bóveda de horno, es el campo perfecto para ese efecto deseado. El ascenso hacia las alturas, a partir de la tierra y el retorno hacia el aquí abajo, indicado por los arcos de medio punto del conjunto, son indicadores del modo de operación. La arquitectura de los primeros siglos cristianos pasando por las fórmulas de los romanos de Oriente son los espacios de esta dimensión divino-humana, adonde la materia es espiritualizada y el espíritu materializado.

El panorama es vastísimo y las fórmulas arquitectónicas tan variadas como los individuos que las crean. En una clasificación simplificada en el nivel de las plantas de los edificios de los primeros tiempos encontramos las plantas de tipo basilical, longitudinales, como la de San Pedro al Vaticano del siglo IV, la de Santa Sabina, Roma, del siglo siguiente, y como la de *San Apolinare in Classe*, entonces puerto de la ciudad de Rávena, Italia, del siglo VI. También las plantas centralizadas o redondas, inspiradas en las tumbas y los mausoleos del siglo IV, como la de San Esteban el Redondo de la urbe romana, del siglo V y como

la de San Vital de Rávena, de un siglo posterior. Además, tenemos las que buscan una síntesis o fusión de estos dos tipos. Serían iglesias con planta mixta como la del Santo Sepulcro en Jerusalén, del siglo IV, la de la Iglesia de la Natividad de la ciudad de Belén, del mismo período o la gran iglesia patriarcal de la ciudad de Constantinopla dedicada a la Santa Sabiduría de Dios, de Antemio de Trales e Isidoro de Mileto, construida en cinco años, del 532 al 537. El Imperio Romano de Oriente, después de la crisis iconoclasta, con su resolución en el VII Concilio de la Iglesia del 787 y la restauración de las imágenes en el 843, mantendrá la fórmula de la iglesia de planta de cruz griega inscrita en un cuadrado: a citar, la iglesia de Santa María de los Caldereros, la *Panaghia tôn Chalkeôn*, de la ciudad de Tesalónica, en Grecia, del 1028 y las de Santa Catalina y de los Santos Apóstoles, de la misma ciudad, del siglo XIV. Se pueden mencionar algunas de la misma planta pero con añadiduras complejas, ya sea en Ucrania o en Rusia (Santa Sofía de Kiev o Santa Sofía de Novgorod). Son espacios que señalan la experiencia interior recogida.

El occidente continuará en una aventura un tanto diferente, pasando por las edificaciones carolingias con sus innovaciones (el *westwerk* de la iglesia abacial de Céntula/San Riquier, del 790–799); con la relectura de la tradición romana oriental (el caso de la capilla palatina de Aquisgrán de finales del siglo octavo y principios del noveno, repostulando lo que se encontraba en Rávena, en la iglesia San Vital) y con su programa político fuertemente pro-romano. De este tenemos ejemplos como son la iglesia abacial de San Denis, en los suburbios norte de la capital francesa, consagrada en el 775, retomando la fórmula de la cripta semianular de San Gregorio Magno (pontífice romano del 590 al 604) en San Pedro al Vaticano. Y el de la iglesia de la abadía de San Gall, en Suiza, conocida por la planta ideal sobre pergamino conservada en la biblioteca del convento, fechada de alrededor del 825, diseñada con una *contrabside*

occidental y un altar dedicado a San Pedro apóstol, en memoria del santuario occidentalizado de la misma iglesia de San Pedro al Vaticano. Para concluir con las variadísimas iglesias de los siglos XI y XII, de época dicha románica, en Europa, con la búsqueda de fórmulas diferentes de altura y abovedamiento de todo tipo y su sistema de contención y soporte. Todos estos edificios muestran, todavía, por la trama de su ordenamiento, la voluntad de dar la impresión de contener el fiel recogido que las visita en un abrazo tierno y esperanzador.

Girard establece, a partir de la ruptura de comunión entre la Iglesia Romana y la Iglesia Ortodoxa en 1054, la “descomposición lenta” del segundo milenio del cristianismo (Girard, 2001:122). Es la última etapa del proceso mimético y debemos analizar el proceso.

La apropiación mimética pasa por la toma de conciencia de una ausencia, de algo que me falta y que voy a aprender a desear a partir del deseo del otro. Yo no tengo, el prójimo tiene, yo deseo lo que el prójimo tiene. Es lo que le pasa a Eva cuando acepta el fruto del conocimiento del bien y del mal, engañada por la serpiente que le propone “ser como” Dios (Génesis 3, 5); es lo que saben Adán y Eva cuando se saben y esconden desnudos de la mirada del Cristo su creador (Génesis 3, 7–10). Por lo tanto, el proceso mimético está basado sobre la problemática de la dualidad, del tener y del no tener, del ser y del no ser. Ahora, en el contexto del siglo XIII y de los años que siguen, la unidad cristiana se ve fragmentada por una posición dualista, propia a la teología de Agustín de Hipona (354–430), cuando estipula la dinámica de su creencia: cree para comprender y comprende para creer (*intellige ut credas, crede ut intelligas*). El obispo de Hipona hizo entrar la razón en la ecuación. Los otros Padres de la Iglesia la ven oscurecida por la Caída y por las pasiones, incapaz de suministrar lo que se contempla en el misterio. El renuevo de esta teología agustiniana por parte de los círculos de Carlomagno y su continuación en los principios de la Escolástica, basados sobre

la especulación y la posibilidad de investigar la esencia de Dios por medio de las categorías de la razón, van a permitir la separación del esquema en dos dimensiones, la de la fe y la de la razón, de las cuales la arquitectura gótica es el ejemplo elocuente (Panofsky, 1975:69–81): los arcos apuntados señalan la altura de la dimensión celeste y se desmaterializan los muros para dejar entrar la luz en una metáfora de la iluminación de Dios. No retornan a la dimensión terrestre, bañada en una luz externa, una revelación venida de lo alto como imagen del intelecto esclarecido. Ya teníamos un anuncio de esto en la teología cisterciense de Bernardo de Claraval (1091–1153), en la cual lo sensible y lo material se veían fuertemente desvalorizados, en una orientación que era más propia al platonismo y al neoplatonismo que al cristianismo tradicional. Se perfila con él la crisis de la fe y la razón, que ocupará el Occidente a partir de este momento. Podemos decir que la fe se convertirá en el campo del sentimiento mientras que la razón en el del humanismo y de la ciencia, pues al acentuar tanto la dimensión del plano superior inmaterial, queda al descubierto, durante el resto del medioevo, el descuido de la dimensión material propio a los teólogos-filósofos seguidores de Agustín. Se abre el espacio filosófico a la reaparición de un Aristóteles cristianizado, en la línea de Tomás de Aquino (1226–1274). Para entrar seguidamente en el humanismo italiano del renacer clásico del siglo XV y la crisis, o según Girard, del desmembrar de la Reforma (Girard, 2001:122) y de las iglesias reformadas en el siglo XVI.

Las obras arquitectónicas de estos períodos corresponden a algunas de las creaciones mayores de la humanidad. Son las obras de individuos como Filippo Brunelleschi en Florencia, como las iglesias de San Lorenzo (comenzada en 1421) y del Santo Espíritu (comenzada en 1436), con su modulación vitruviana; las planteadas teóricamente por León B. Alberti y construidas por otros, en Rimini (San Francisco, comenzada alrededor de 1450) y en Mantua (San Andrea, comenzada en 1470), Italia,

de inspiración grecorromana, con sus arcos triunfales en fachada; la de Miguel Ángel Buonarroti, San Pedro al Vaticano de 1546–1564 y su cúpula de 1590 (por G. della Porta, bajo diseño de Miguel Ángel) con sus órdenes colosales; la iglesia de la orden de los Jesuitas en Roma, Il Gesù, de G. Barozzi da Vignola, comenzada en 1568, con la fachada de della Porta (1575) y su complejidad y relieve plástico, para nombrar algunas de los siglos XV y XVI.

Desde el punto de vista del antropólogo, esto corresponde a una sociedad que no tiene los mecanismos para resolver la violencia propia. Ya no existe el ritual de la Tradición o si lo existe, a causa de la división mencionada anteriormente, es un ritual atenuado e ineficaz: la violencia seguirá siendo el fundamento de todas las sociedades humanas, pues *“el rito tiende a recaer en aquello de lo que sale: las relaciones de los dobles miméticos, la crisis no diferenciada. La violencia física tiende a ceder el lugar a la violencia no fatal pero interminable de las relaciones psicopatológicas”* (Girard, 1982:257).

La pérdida del poderío romano a favor de las monarquías absolutas del siglo XVII, la francesa particularmente, va a dar la tónica de la secularización de la cultura. Como ejemplos arquitectónicos, podemos mencionar otros de los grandes edificios del occidente: las iglesias romanas de Bernini (San Andrea al Quirinal de 1658–1670) y del Borromini (San Carlos-a-las-Cuatro-Fuentes de 1638–1667) con sus efectos espaciales teatralmente marcados; la iglesia construida en París por Francisco Mansart y Jacques Lemercier, fruto del voto de la reina Ana de Austria, madre de Luis XIV, la Val-de-Grâce, comenzada en 1645, de gran elocuencia y ornamento; la capilla del palacio de Versalles, de J. H. Mansart, acabada en 1710 o la de la catedral San Pablo de Londres de Sir Christopher Wren, de la misma época, ambas de un barroco lírico y afirmado. También hay que citar la iglesia parisina de Santa Genoveva, conocida como el Panteón, de Germain Soufflot, de 1775 al 1792, de lectura neoclásica. El contenido transformador del ritual original se ve sustituido y oscurecido por los

efectos dramáticos y formales de la arquitectura. Obedecen ante todo a la exaltación y a la propaganda humanísticas.

Durante el siglo XIX continúa el diseño y la construcción de iglesias, pero el acento de la época es más que todo secular y los arquitectos juegan con creaciones de corte historicista y ecléctico, en la tónica de tiempos pasados. La innovación se encuentra en los movimientos modernos del siglo XX, cuando vale subrayar monumentos como la iglesia *Notre-Dame-du-Haut* de Ronchamp, Francia, de Le Corbusier de 1950–55 y la iglesia catedral de Brasilia por Oscar Niemeyer, terminada en 1970, así como las construcciones del arquitecto Tadao Ando, como, por ejemplo, la Iglesia de la Luz de los años ochenta, en Osaka, Japón. En ellas encontramos espacios aéreos, cuidadosamente articulados que pueden servir como salas de culto para religiones no diferenciadas, con la visión de una divinidad ecuménica y común. Esto correspondería a la visión unilateral del humanismo científico propio a los tiempos modernos que desemboca en las sociedades laicas del siglo XX y XXI: es una arquitectura variada, sujeta a los caprichos de la moda y de la competencia, adonde el virtuosismo formal se convierte en un parámetro más del consumo y de la competitividad. Es un panorama de orden claramente mimético. Las fórmulas varían, la atomización de los estilos redundante y los individuos se pierden en laberintos de ambición frenética, con poca guía para la calidad. Podríamos citar al crítico posmodernista Charles Jencks cuando dice: “... alguna especie de totalidad debe resultar finalmente, o la amalgama degenera en capricho y juegos de idioma privados” (Jencks, 1989:54–55).

El verdadero secreto del conflicto, de la violencia y de las manifestaciones artísticas múltiples que le están asociadas, es la imitación deseante, el deseo mimético y las rivalidades feroces que engendra. Caeríamos entonces en una competencia insaciable propia a los esquemas de rivalidad mimética adonde la violencia triunfa y sería el fin de la civilización como la conocemos si no hubiese lo que Girard llama

ma las “estructuras de contención”, el *katechon*, “la fuerza que frena”. Estas, “basándose sobre formas de trascendencia secularizada (ideología democrática, tecnología, espectáculo mediático, mercantilización de las relaciones individuales) retrasan el evento apocalíptico, único horizonte del proceso de disolución del orden religioso” (Girard, 2004:21). Equivale a ver una humanidad desprovista de las válvulas de transformación necesarias para evacuar el conflicto interno. Sin embargo, la política benevolente, los medios de comunicación y de información, la variedad inmensa de proposiciones artísticas de todo género, y, además, en algún lado, la noción de que existe una mimesis “buena... sin la cual no hay educación, no hay transmisión cultural, no hay relaciones apacibles” (Girard, 2004:97), contiene, atrasan y frenan lo que yace cerca, bajo la superficie. Hay nociones de civilización que permanecen. Pero el autor dudará de su eficacia al desaparecer el orden religioso, al banalizarse el ritual y el empobrecerse el conocimiento.

Con respecto a la mecánica de los tiempos presentes, Girard menciona la historia de Salomé y de San Juan Bautista. Ve en la danza de ella una exasperación de los deseos y en eso

“si la bailarina no [los] domina, el público instantáneamente se devuelve contra ella y no hay más que ella para servir como víctima de sacrificio. El maestro del rito desencadena monstruos que lo devorarán si no triunfa sobre ellos a través de proezas perpetuamente renovadas” (Girard, 1982:201–202).

Es lo propio a la sociedad de consumo. Un panorama complejo pues

“las gentes sienten que la sociedad de consumo deja de ser el katechon que era, sobre todo desde la última guerra mundial. Hoy día, el aumento del nivel de vida no basta para llenar las gentes, un poco como la subida de la neurosis general... El deseo mimético se satisface en tiempos cada vez más cortos. Hay que encontrar juguetes nuevos siempre y es cada vez más difícil el hacerlo” (Girard, 2001:153–154).

La humanidad está sumida en un frenesí de creatividad, tratando de manera desesperada de

inventar las formas de satisfacer lo que no tiene saciedad. La búsqueda incesante de nuevos entretenimientos y actividades la lleva a un estado difuso y congestionado que no anuncia nada bueno. Y es que esta sociedad trabaja para su propia destrucción, pues agota y desinteresa al consumidor mimético con la facilidad de acceso a objetos idénticos y debe reinventarse constantemente para poder asegurar su sobrevivencia. No hay más que ver a la situación de la economía mundial actual para asegurarse de este ritmo clamoroso, en la cual el crecimiento debe ser constante y asegurado para su buen funcionamiento.

*“La economía sería el catechón de nuestro mundo... Adonde los americanos (estadounidenses), es muy claro. Los ordenadores, es bueno para la economía, eso es nuevo; pero (los autores Dupuy y Dumouchel en *L'enfer des choses*) se preguntan con inquietud sobre qué va a remplazar a las computadoras”* (Girard, 2001:154).

El pensador francés identifica el mimetismo con

“el orgullo, la cólera, la envidia o los celos. Son los pecados capitales. La lujuria también, porque la sexualidad humana... es permanente, en lugar de ser periódica. Nunca hay períodos de calma en los hombres. Es la rivalidad la que mantiene el deseo” (Girard, 2001:192).

¿Será entonces el mimetismo la dinámica de las economías de mercado, que deben asegurar su existencia a través de construcciones pasionales adonde el deseo, la *imitación deseante*, ocupa el papel mayor en las estrategias de venta y de sugestión publicitaria? ¿Y cuál la dinámica de las economías del estado interventor, adonde se establece una condición ideal, una síntesis mimética, para la humanidad? En el proceso de relativización en que vivimos, *“si está prohibido prohibir, entonces yo puedo desear lo que posee mi prójimo e ignorar el décimo Mandamiento. Uno se encuentra en medio de conflictos sin saber porqué”* (Girard, 2001:118). La vida del consumidor del siglo XXI se ha convertido en una zozobra emocional de la cual no sabe mucho: se siente mal, padece de una angustia incierta y pesar de todos los recursos de autoanálisis a su alcance, no encuentra solución.

Girard piensa que

“la revelación va a ser evidente ‘en los últimos días’ precisamente porque el Apocalipsis es el fin de la pantalla mitológica y filosófica puesta delante de la verdad. Y como los hombres no quieren la verdad, este fin no puede llegar más que de manera violenta. La verdad mimética permanece inaceptable para la mayoría de hombres puesto que implica el Cristo” (Girard, 2001:180).

Satanás, como el tentador mimético, *“ha perdido su poder de puesta en orden, el poder de ordenar la sociedad (a través de la violencia), pero no ha perdido su poder de desorden”* (Girard, 2001:147). Apocalipsis como Revelación: el Fin de los Tiempos equivaldría a una toma de conciencia de la absoluta necesidad de un esquema que pueda resolver el dilema de la violencia en el ser humano, un esquema como el que realiza el Cristo y que toma vida en el perdón y en la voluntad de cesar la carrera desesperada de las rivalidades miméticas.

¿Soluciones? El panorama moderno de las artes, arquitectónicas y otras, señala a una confrontación global, a una cita planetaria de toda la humanidad con su propia violencia (Girard, 2001:16). Girard lo analiza en su obra y propone esta resolución:

“no se puede salir de la situación actual de desintegración, de particularización, de multiculturalismo, etc., más que descubriendo, precisamente, la universalidad del cristianismo, lo único que puede hacer barrera... [y] se trata de la última barrera, que cuando saltará, dará lugar al Apocalipsis” (Girard, 2001:126).

En la voluntad de denunciar lo que podría llevar a una catástrofe, de apoyar el entendimiento de lo que podría impedir el conflicto y de buscar respuestas para el futuro, en la puesta en evidencia de que tenemos que renunciar a la escalada violenta como condición *sine qua non* de nuestra continuidad en el planeta, en ese espíritu de análisis y de conciliación está el quehacer universitario, el cual cuenta con revistas como *ESCENA* de la Universidad de Costa Rica como uno de sus portavoces elocuentes e inspirados para la cultura y las artes.

Bibliografía

(Las traducciones de texto son del autor)

BARATTE, FRANÇOIS

1996 **L'Art romain.** Manuels de l'École du Louvre, Réunion des Musées Nationaux, París.

BENOIT, AGNÈS

2003 **Les Civilisations du Proche – Orient ancien.** Manuels de l'École du Louvre, Réunion des Musées Nationaux, París.

CONANT, K. J.

1973 **Carolingian and Romanesque Architecture 800 – 1200.** Penguin ed., Harmondsworth (Inglaterra), 3ª edición.

GIRARD, RENÉ

2004 **Les origines de la culture.** ed. Desclée de Brouwer, París.

2001 **Celui par qui le scandale arrive.** Ed. Desclée de Brouwer, París.

1988 **La Route antique des hommes pervers.** Grasset 1985; réed. LGF.

1986 **Le Bouc émissaire.** Grasset, 1982; réed. LGF.

GROS, PIERRE

1996 **L'Architecture Romaine, Du début du IIIe siècle av. J.C. à la fin du Haut-Empire.** Vol. 1: Les monuments publics, Picard, París.

HEYDENREICH, L. H. Y LOTZ, W.

1974 **Architecture in Italy 1400 – 1600.** Penguin ed., Harmondsworth (Inglaterra) 1.

HOLTZMANN, B. Y PASQUIER, A.

1998 **L'Art grec.** Manuels de l'École du Louvre, Réunion des Musées Nationaux, París.

JENCKS, CHARLES

1989 **What is Post-Modernism?** Academy Editions, Londres, 3ª edición.

KALNEIN, W. G. Y LEVEY, M.

1972 **Art and Architecture of the Eighteenth Century in France.** Penguin ed., Harmondsworth (Inglaterra).

KRAUTHHEIMER, R. Y SLOBODAN, C.

1986 **Early Christian and Byzantine Architecture.** Yale University Press y Londres, 4ª edición.

PANOFSKY, ERWIN

1951 **Architecture gothique et pensée scolastique.** Ed. francesa, Les Éditions de Minuit, París 1975; editada a partir de una conferencia de la serie Wimmer Lectures de 1948 y en edición original inglesa de The Archabbey Press.

SCHEID, JOHN

2002 **La religion des Romains.** Ed. Armand Colin/VUEF, París.

WITTKOWER, RUDOLF

1973 **Art and Architecture in Italy: 1600 – 1750.** Penguin ed., Harmondsworth (Inglaterra), 3ª edición.

ZIEGLER, CH. Y BOVOT, J. L.

2001 **L'Égypte ancienne, Manuels de l'École du Louvre.** Réunion des Musées Nationaux, París.